

浄土神楽と中世芸能

榎 本 福 寿

【抄録】

本論は、「死に向き合う宗教文化」を、神楽と中世芸能との関連の中に探る。具体的には、中世にその成立の遡る神楽祭文（「六道十三佛之カン文」「松之能」）と中世芸能（能「善知鳥」「清涼寺縁起」「長門本平家物語」など）とが、死霊をめぐる対応に共通する伝承を基に成りたつ事実に着目し、これに関連する諸資料の分析を通して、そのあい通う実態を解明する。そしてその死霊に対しては、「浮かべる」を通例とする内実を確認する。こうした実証により、従来の「浄土神楽」の骨格をなす「鎮める」を批判的に乗り越え、かつまた神楽祭文の源流を明らかにすることを、本論は主な狙いとする。

キーワード：神楽、中世芸能、死霊浮かべ

1. 浄土神楽をめぐる問題と先行研究

萬葉集を代表する歌人の山上憶良に「男子、名は古日に恋ふる歌三首」と題する歌がある。その反歌（5・九〇五）に「若ければ道行き知らじ 賄はせむ 黄泉の使負ひて通らせ」とうたう。幼くして死んだ古日を悼む痛切な心情が、冥界の使いに賄賂を贈るなどといった発想を生む。古来、人は死後をどう考え、そしてその亡霊、亡魂にどう向き合ってきたのか。

靈魂の存在などそもそも認めない人に対してさえ、その横死などに際会すれば、手を合わせ、また祀ることを恐らく異とはしないはずだから、この問題は、個をゆうに突きぬけている。小稿は、これを神楽に探ろうとする。研究史の上では、かの岩田勝『神楽源流考』（昭和五十八年十二月。名著出版）の「跋」に、牛尾三千夫氏がこの岩田氏の浩瀚な書の特に浄土神楽を中心とした章について、

人死してその靈魂のゆくへは何処にありやと云ふ問ひは、折口先生の晩年の論文『民族史観における他界観念』（全集十六巻）に於いて述べられてゐる。

折口信夫をひき継ぎ、神楽に対象を限っているけれども、その課題に取り組んだ一つの達成と説くこの位置づけは、なかならず注目に値する。冒頭に掲げた問題じたい、この浄土神楽とは何かという問いに重なる。

もともと、霊魂とは何かと言った問題と同じように、浄土神楽とは何かに、その問いじたいを正面にすえて取り組んでも、成果はほとんど期し難い。一方で、浄土神楽をめぐるその規定を含め見直す作業が、すでに着実に進んでいる。たとえば「六道十三佛之カン文」について、岩田氏のこの「死霊を鎮める神楽」を「悪霊強制型」とするこうした規定じたいに、井上隆弘氏『霜月神楽の祝祭学』（その「終章 神楽研究の地平」387頁。平成十六年九月。岩田書店）が疑問を投げかけている。ここでは、便宜、井上氏の多岐にわたる疑問を一点に絞り込むとして、まずは関連する岩田説を次に示す。

鎮魂の神楽では、死霊を冥土から呼び戻して神子に寄り付けさせ、荒口訪い（口寄せ）させた。その上で、鎮魂の神楽の能を舞って死霊を浄化して舞い浮かべた。

この岩田説（『神楽源流考』284頁）を踏まえ、祭文の「六道十三佛之カン文」にそくして「悪霊強制型」の範疇で挙げた特徴（前掲書494頁。原文には分類分け無し）を、井上氏は五分類した上で、それぞれについて批判を加える。たとえば、その岩田氏の挙げる特徴のうち井上氏の分類する「3 荒口訪いのあとには、死霊は再びすみやかに冥途に送り戻されたことであろう。」と、上に引用した岩田説の「舞い浮かべる」とする考え方とに「距離」を指摘する。これをもとに、井上氏は「『悪霊強制型』の概念を一面的に適用したというべきではないか。」と説く。そして「宣託型」を含む岩田氏の分類を検証した上で、「死霊祭儀には悪霊強制の範疇では処理しきれない問題」を提起し、それについて「試案」を示す。

また一方、同じく「六道十三佛之カン文」に関連して、鈴木昂太氏「『浄土神楽』論の再検討——『六道十三佛之カン文』の位置づけをめぐる——」（『神楽と祭文の中世——変容する信仰のかたち——』平成二十八年十一月。思文閣出版）が、その祭文全体の構成を六つのパートに分け、儀礼構造に分析を加えた上で、「祭文を舞う」を岩田説のキーワードと認め、これを「死霊を鎮める」という祭文の意図・内容が、身体表現された『能』（『態』）として、法者の囃しにあわせ死者の魂が乗り移った神子により舞われることで、歌舞（神楽）の力により死霊は鎮められる」とまとめ、このいわば核心を否定する。儀礼構造に焦点を当てれば、確かに「この資料からは、死者の魂をこの世に呼び寄せることまでしか読み取れない。」と結論を導くのは、むしろ必然である。しかし、その分析じたいが妥当なのか。鈴木氏は、この結論に次のように「提言」を付す。

以上より、「六道十三佛之カン文」を理解するにあたっては、パートⅥの記述だけに注目し、強引に神楽と結びつけるのではなく、パートⅠからⅣまでの、弓を叩いて出した音によって、死者の魂をあゝ世から呼び戻し、口寄せを行う儀礼の姿を素直に受け止めるべきだと提言する。（以下245頁）

さらに「六道十三佛之カン文」を「捉え直すため、近世初期の御伽草子に記された梓巫女の口寄せの様子との比較」に及ぶ。「深い共通点」が確かにあるにせよ、「法者」だけに限り「梓巫女の知識・方法を利用して、口寄せ・死霊祭祀に携わっていた」（249 頁）と推測するだけでは、「死霊の導きをするメノトである法者と死霊がのり移るメノトである神子との両者がセット」（岩田勝『中国地方神楽祭文集』314 頁。平成二年一月。三弥井書店）という関係を見失いかねない。両者のセットを、実際に「法者があずさの弓にのせてこの祭文を誦むことによって冥途に迷っている死霊を連れもどし、五輪塔婆の前で祭文を舞う神子に死霊をのり移らせて『冥途の物語』（あら口・口寄せ）をさせ、縁者が『涙の見参』する形態のものである。」（『神楽源流考』324 頁）と説いている。この文脈のまさに傍線部に説く「祭文を舞う」を、むしろ問うべきではなかったか。

「六道十三佛之カン文」では、たとえば「タ・メノトノヨブコエニマカセテ来リ玉ヘ」（三七日）「タ・メノトノヨブコエニマカセテ、イソゲ霊」（初七日）という「メノトノヨブコエ」こそ、死霊を呼び寄せる要の用をなす。梓弓は、「亡キ人ニ逢ハントテハ」以下に三国の事例を列挙するなかの「日本ノ習」に「般若梓ヲフセ」とつたえてはいても、ここでは音を一義的なものとしなない。「メノト」が死霊を呼び寄せたあと、最後に「位牌霊供ニ移リ、弓ノ聴聞召サレ玉フ」と聴聞に供するだけに過ぎない。

2. 浄土神楽の成り立ち

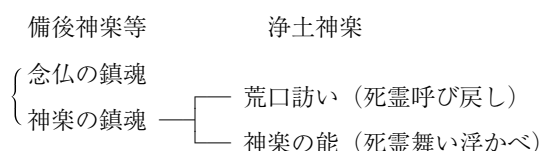
もとより、浄土神楽について、批判や問題は恐らく尽きない。それはそれとして、なによりまず問うべきは、その核心をなす能との関連である。「六道十三佛之カン文」の最後に位置する「涙ノ見参召サレ候ラエ」に続いて、「ウンバラバラ」に始まる陀羅尼、「願以此功德」に始まる経文のそれぞれ一節のあと、「敬白」直後に「能、口伝アルベシ」という一句を付す。岩田氏は、この解説に「これは熊野の系統の後夜の遊びの祭文である。」と指摘する。さらに前述のこの祭文をめぐる「法者」と「祭文を舞う神子」とのそれぞれのはたらきを組み合わせて成るその「形態」を示した上で、実際の場面にそくして次のように説く。

「能、口伝アルベシ」とあるように、五輪くだきの舞歌の場面あたりから、祭文を舞う神子に死霊がのり移る。祭文を誦み終る頃は後夜の明け六つ前で、現今でいえば、荒神神楽の龍押しが始まる時刻である。

そして「湯立と荒神舞と、さらに浄土神楽という死霊鎮魂の神楽との三部立でおこなわれている」という「備後の神楽」に言及したあと、次のように続ける。

備後だけでなく、ひろい範囲で、まだ鎮まることのない荒ゝしい新霊や中有の中間霊を祟りをしないように鎮めるため、念仏の鎮魂のほかに神楽の鎮魂がおこなわれていたのである。神楽の鎮魂では、まず死霊を冥途からよび戻して神子に寄り付けさせ、荒口訪い（口寄せ）させた。そのうえで、鎮魂の神楽の能を舞って死霊を浄化して舞いうかべたのであった。（以上、前掲書 284 頁）

かくてまず念仏の鎮魂と神楽の鎮魂とが広くおこなわれていたという前提に、岩田説は立つ。そしてこの神楽の鎮魂で荒口訪い（口寄せ）をおこない、そのうえで、鎮魂の神楽の能を舞ったとする。念のため、この関係を図解してみる。



神楽の能については、神楽能本（寛文四年 1664、備後国戸宇村の大夫佐兵衛による書留）に文殊菩薩能・目連ノ能・身ウリ能・松ノ能の四曲をつたえるが、そうした能との対応の上でも、荒口訪いは、むしろ口寄せにもっぱらそのはたらきを特化させているとみるのが筋である。

この荒口訪いに、そもそも「祭文を舞う」はなじまない。その点でも、さきの鈴木氏の批判は当を得ていると認めなければならない。しかしまた一方、「備後の神楽」のなかに浄土神楽を位置づけている点は改めて注目に値する。上掲の図解にそくしていえば、「まだ鎮まることのない荒ゝしい新霊や中有の中間霊を祟りをしないように鎮めるため」という目的のもとに、「念仏の鎮魂」と「神楽の鎮魂」とを組み合わせているというのが、「備後の神楽」をめぐる岩田説の基本的な見立てであり、この組み合わせにそくして、地域の重なりに伴う同じ目的の共有を、「荒口訪い」と「神楽の能」との組み合わせに岩田氏は認め、これに浄土神楽の呼称を当てたはずである。

もっとも、「備後の神楽」をもち出すまでもなく、ほかならぬ「荒口訪い」「神楽の能」じたいが、たがいに不可分のかかわり、つまりは組み合わせを、それぞれ明確に内在させている。そこにこそ、浄土神楽のよって成り立つ基盤がある。ただし、実際には、図解に示したとおり、「荒口訪い」が「死霊呼び戻し」、また一方の「神楽の能」も「死霊舞いうかべ」をそれぞれ内実とする以上、「荒口訪いのあとには、死霊は再びすみやかに冥途へ送り戻されたであろう。このようにして、死霊がだんだんと浄化され、昇華していく」（前掲書 494 頁）のではなく、能じたい「死霊鎮めのために浄土神楽として舞われたと認められるもの」（同前 355 頁）でもない。

3. 「六道十三佛之カン文」の目的と祈願

もちろん鎮魂をどのように捉え、規定しようと、そこに問題の本質はない。組み合わせをつなぐ核心を、以下に改めて見極める。便宜、「六道十三佛之カン文」を「カン文」と略称する一方、「神楽の能」については、前述した四曲のなかでは最も注目すべき（その理由は後述）「松之能」を採りあげる。本文は、前掲『中国地方神楽祭文集』（以下「祭文集」と略称）により、適宜『神楽源流考』（以下「源流考」と略称）所引テキストの表記を採用するほか、読み易さを考慮して私に改めてもいる。

さて、まずは「カン文」だが、これまで岩田氏の浄土神楽論を中心にその問題を洗い出すことに傾注してきたので、これの目的ないし趣旨を改めて確かめる必要がある。構成その他あらましは鈴木氏論考に明らかなだから、ここではその目的などに的を絞り込んで、関連する一節を次に抜き出してみる。

- A, 夫、日本ノ習ニハ、釈迦ノ小神子ノ召サレ初メシヲ、神子法者ウケ取、般若梓ヲフセ、六道三ヤノ道ヲアケ、十三仏ノ門ヲ開キ、諸経文ノ功力ニヨツテ、神子法者ニノリ移リ、冥途ノ物語、涙ノ見参ト申ナリ。
- B, 夫、一百六十六地獄ニマシマス御霊、ソノ中ニ備後之国奴可郡何村ノ御霊ヲ、何寺の御僧ニ道ビカレタル霊、別シテ何迫ノ甲子歳木姓大ノ霊何ノ小霊、神代ニ生レシ取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為、コレハ八幡ノ神主何ノ大夫、六道サンヤノ道アケ、十三仏ノ門ヲ開キテ道ビキ申ゾ、ハヤハヤメノトノ呼ブ声ニマカセ、頼リマシマセ、御霊タチ。
- C, イニシエノワガフル里ニ来テ見レバ、変ワランモノハ石ト火ノ色、蓑笠ヲハ白ノ上ニヌギ置キテ、半挿盥ニ足フリススギテ、梓ノ前ニ参ガ、本筈ハ五大土公ノ降り居マシマス、末筈ハ諸天諸仏ノ降り居マシマス、打竹左右ニ押シ分ケテ、中ノ巖瓮ニ手ヲカケテ、メノトノ脇ヲ通り、位牌霊供ニ移リ、弓ノ聴聞召サレ給フ。明キヤウズル寅卯ノ一点ニハ、メノトノ法者ニノリ移リ、冥途ノ物語、涙ノ見参召サレ候ラエ。
- D, ウンバラバラ（以下、陀羅尼略）
- E, 願以此功德、普及於一切、我等与衆生、皆共成仏道、南無阿弥陀仏。能、口伝アルベシ。

A は、「カン文」の主要内容であり、「三国ニテ亡キ人ニ逢ワントテハ」と前置きして例示する「天竺」「大唐」に続くその「日本の習」を表す。さらに具体的にその「亡キ人ニ逢」うべく「御霊タチ」を導く呼びかけを、続く B が表す。ほぼ A と重なる一方、「霊」を、「一百六十六地獄ニマシマス御霊」から順次絞り込み、最後に「別シテ何迫ノ甲子歳木姓大ノ霊何ノ小霊」と直接呼びかけ、この直後の「神代ニ生レシ取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為」という目的のもとに、

以下「八幡ノ神主何ノ大夫」が、「六道サンヤノ道アケ、十三仏ノ門ヲ開キテ道ビキ申ゾ」と導く。この導く声を頼りに寄り来るよう、「御霊タチ」をせかせる。そしてその「御霊タチ」が、最終的にそれに応じて「メノトノ法者ニノリ移り、冥途ノ物語、涙ノ見参召サレ候ラエ」と、Cに決着を示して一連の展開を結ぶ。このあと、「カン文」の最後に、その「冥途ノ物語、涙ノ見参」をはたした「御霊タチ」に対して、Dに陀羅尼、Eに経文の一節をそれぞれ誦する。

この最後を締め括る位置に立つまづは陀羅尼について、鈴木氏前掲書が「大随求陀羅尼」の「訛伝であろう。」(243頁)と指摘する。せっかくの指摘ながら、その意味にはなんら言及がなく、経文の一節に至っては、ただ「回向文」と述べるにとどまる。「随求陀羅尼」とは「随求菩薩の真言」であり、「この菩薩を念じ、その真言を唱えれば、衆生の願いがかなうという。」(中村元『佛教語大辞典』「随求菩薩」)のがその内容である。「カン文」との関係の上では、むしろ経文の一節が重要である。そのEに掲げた一節は、冒頭の「願以此功德」(がんいしくどく、がんにしくどく)が「いわゆる廻向文でもっとも代表的な一句」(石田瑞磨『例文仏教語大辞典』147頁)として流布している。実際に、星優也氏(佛教大学大学院文学研究科博士後期課程在学)が、平安末から鎌倉にかけての、特に講式における盛んな利用実態について精査している。しかしそのなかでも、「カン文」の一節を巡って「これら講式の広がりにも見える『願以此功德』廻向文の法会における展開の延長上に位置付けられるだろう。しかしいわゆる浄土教系の廻向文ではなく、『願以此功德 普及於一切 我等與衆生 皆共成佛道』を採用し、『南無阿弥陀仏』と念仏を付けた点は、現在ほかに確認できない。」と指摘する。

ここに星氏の説く「浄土教系の廻向文」と「南無阿弥陀仏」の名号との組み合わせは、なかなか重要である。これに関連して注目すべき例が、『義経記』の一節である。義経を主君として仰ぎながら切腹して果てる忠信について「心安げに思ひて、念仏声高に三十遍ばかり申して『願以此功德』と回向して」(巻第六「忠信最期の事」)と伝えるが、問題の語句について、小学館の日本古典文学全集(31,「新編」も全く同じ)が頭注に次の説明を付す。

(念仏) 大声で「南無阿弥陀仏」と念仏を三十遍唱えること。阿弥陀如来は念仏の声を頼りに極楽浄土に迎えとりに来ると信ぜられていた。

(願以此功德) 中国唐代の浄土教の始祖善導和尚述『観経四帖疏』第四卷の玄義分に見える句。「願以功德平等施一切、同發菩提心、往生安樂国」の一節で、自分の行なった功德を一切の人々に施して、菩提心をおこし極楽往生をとげるようにと願うの意(岡見氏注)。

「願以此功德」関連の一節を、無限定に善導祖述「玄義分」の句とみなす。講式の盛行を考慮する必要もあるが、いずれにせよ、くだんの一節は、星氏の説くとおり確かに表現・内容ともに異なる。ただ、弥陀の名号と組合せたかたちをとる点、それが『義経記』の成立(前掲「新編」全集の解説に「室町初・中期の成立とするのがほぼ定説化している」とある。496頁)を遡る時代の一つの定形であったことは疑いを容れない。さればこそ、「カン文」は、その定形とは別の成立の可能性を考えるほかないが、翻って「南無阿弥陀仏」の名号については、「カン文」につな

がる先祖供養あるいは亡者供養を目的とした「彼岸獅子」「墓獅子・菩提獅子」「弔い獅子・施餓鬼獅子」にそれぞれその名号を唱える事例を、菊池和博氏『庶民信仰と伝承芸能』（2002年5月。岩田書院）が論じている。詳細はそれに譲るとして、それら行事の施餓鬼とのつながりを巡り、具体的に獅子踊りと施食供養との関連に言及している（217頁）。ここでは、その施食供養と名号とのつながりに着目する。

実は、「カン文」のあのEの「願以此功德」以下の一節じたい、施餓鬼と無縁ではない。いま同様に関連する歴史を振り返ってみるに、施餓鬼会催行の記録では、「看聞御記応永二十九年九月七日の条に、五山の僧徒が五条河原に大施餓鬼会を行ひしことを記し、又長禄三年、等持寺原古が大施餓鬼集類分類を著したるに依れば、鎌倉末期頃より施餓鬼法は諸宗の間に行はれたるを知るなり。」（『望月 佛教大辞典』『施餓鬼会』）と鎌倉末期頃まで確実に溯る。一方、「施餓鬼は障礙鬼に施食する法」というように成仏しない餓鬼に飲食を施すが、そのため「供養の処に餓鬼衆を集め」（同前、2908頁）と、それら餓鬼を呼び集めるかたちをとる。「看聞御記」の記録する五山の僧徒による「大施餓鬼会」との関連は確かめ得ないけれども、五山に当たる臨済宗寺院では、今も「大施餓鬼」（禅宗日課聖典所収）を朝課に読誦する。この経の最後に、実はEの一節を次のようにつたえている。文脈を押さえる必要上、前後を含め関連する一節を引用する。（一）が施餓鬼のいわば大意に当たる。

- （一）神呪加持淨飲食，普施河沙衆鬼神。願皆飽滿捨慳心，悉脱幽冥生善道。
- （二）四恩三有諸含識，三途八難苦衆生，俱蒙悔過痼疵，尽出輪回生淨土。
- （三）願以此功德，普及於一切，我等与衆生，皆共成仏道。
- （四）十方三世一切諸仏，諸尊菩薩，摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。

構成の上では、（二）以下が連続し、（四）をもって結ぶ。「カン文」の、同じ（三）の一節に続けて「南無阿弥陀仏」を結びとする構成に重なる。内容、構成ともあい通じることは明らかだから、（三）の「衆生」とは、（二）に対句を構成する一方の「三途八難苦衆生」に当たり、「カン文」の「御霊タチ」を指す。この関係の上では、「尽出輪回生淨土」と「皆共成仏道」とは別ではない。施餓鬼のこの功德に対応する以上、「カン文」によって呼び寄せた「御霊タチ」の「メノト法者ニノリウツリ、冥途ノ物語、涙ノ見参召サレ候」というそのことじたい「功德」だから、これによって、この「御霊タチ」「神子法者」をはじめ「我等与衆生，皆共成仏道」という成就こそ、まさに「願」の対象にはかならない。そしてその成就を、（四）の諸仏や菩薩たちに代え、前述した「願以此功德」と組み合わせたかたちをとる定形の「南無阿弥陀仏」の名号にかけて「カン文」は結ぶ。それ自体、祭文の新たな展開といっても過言ではない。

4. 「カン文」と「松之能」の繋がり

この「カン文」の直後に「能、口伝アルベシ」という「能」が、この「願」を承ける。ただし、「カン文」から「能」への展開は、「願」だけをひき継ぐのではない。「カン文」を構成するなかには、この「願」に先立ち、むしろ直接的に目的を表した一節がある。「カン文」の前掲Bの「神代二生マレシ取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為」がそれであり、「御霊タチ」を寄りつかせる目的に当たる。こうして明示しながら、この目的の達成あるいはそれに関連する一節に、「カン文」は言及しない。寄りつかせた上で、改めてこの目的実現に向けた段階に移るという展開を、そこに組み込んでいるはずである。そして「能」が、この目的の実現を担うであろう。

そこで、「能」との関連を見極める上にも、その目的の内実をまずは掘り下げることにする。核心となる「取神離シ、着セ替エ」については、岩田氏前掲書（その「第三部 神子と法者 死霊の鎮め」の第七章「五 神子と法者の死霊への関与」の「3 取神離シ・着セ替え」291頁以下）に「手広くおこなわれている葬送墓制の研究成果のどこにもこれを明快に説くものはない。」と断り、次の例を挙げる。

ただ、出雲から伯耆西部にかけて、死霊の口寄せの荒口訪いのことを現在でもトンジンバナシとかトジバナシと呼んでおり、刀自話のことであるとされたりしているし、島根半島方面では、口寄せ神子のことをトリジという。また、備中・備前で死者の枕飯のことをトンジノメシとかロンジノメシという。これらには、取神離しの根跡がわずかにうかがえるようである。

このあと、「松ノ能」の当該例を引くが、「詳細な解明は、このような死者儀礼がおこなわれていたと想定される出雲・伯耆をはじめ、備前・備中・美作・備後の地域の方々のご検討に俟ちたい。」(292頁)と半ば匙を投げる。そしてわずかに「着セ替え」に関する江戸中期の「美作一宮文書」を紹介するだけにとどまる。前掲の井上氏、鈴木氏とも、なんら言及がない。また北條勝貴氏「牽かれゆく神霊——東アジアの比較民俗からみる死者の浄化——」（前掲『神楽と祭文の中世』所収）にしても、「カン文」の当該一節を示しながら、「二十五年から初七日に至るまでをこれまでとは逆に修めてゆき、最終的に『フルサト』へと回帰させて、神子への憑依を通じ死霊語りをなし、舞いを舞わせることで浄化してゆくのである。」(122頁)と説く限りでは、さきに採りあげたように鈴木氏が批判した浄土神楽をめぐる岩田説をほとんど出ない。

「カン文」が前掲のとおり「取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為」と明示し、「御霊タチ」を寄りつかせるそれを目的としているにもかかわらず、肝心なその内実に至っては、ほとんど解明は手付かずの状態にとどまる。管見の限りだから、鋭い分析や卓見がないとはもちろん断言などできないが、そうして外に求めるまでもなく、「カン文」の内に実はその類例がある。

ハラビシユノ木ノ下ニ、ケンネバ・タンネバトテ、三途河ノ姥トテ、額ニ四海ノ波、腰ニ弓ヲ張りタル如ク、向齒ニツニ鉄漿ツケテ、クロ金ノハシ杖ヲツキ、ミ霊ド（モ）参（ラ）ハ、ハツタトニラ見、一衣着タル着セ替エヲ剥ギ取り、コノ木ノ枝ニ投ギ懸ケ置クコト、汝ヲ浮カベンガ為ナリ、又着セ替エ無キ亡者ヲハ廿日ノ間トゞメ置キテ、廿ノ爪ヲ廿ニヲコシ、雨曝シ百日、河曝シ百日、日曝シ百日、三百日曝イテ、ソレ善法堂ト申スハ、四十里四面ノ御堂ヲバ、三界衆生ノ爪ヲモツテ葺イタル無常堂ナリ、此ノ堂ノ修理葺キ板ニ奉ル、此ノ御蔭ヲモツテ浮カベンガ為ナリ、姥ワ邪見ニテワナイゾ、ヨクヨク覺レトヨ、爰ニテ釈迦如来出玉イテ、一句ノカン文アタエ玉ウ、今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子（二七日）

冒頭の「ケンネバ・タンネバ」には、岩田氏前掲書所引当該一節に「懸衣婆、奪衣婆」と傍書する。げんに「死者の行く冥土の三途の川のほとりにある衣領樹の下にいて、川を渡ってくる罪人の衣をはいで、樹の上の懸衣翁に渡す老いた鬼女のこと。（中略）懸衣翁は罪人の衣を樹の枝にかけて罪の軽重をはかるという。」（中村元『佛教語大辞典』『奪衣婆』）この伝承を踏まえる。「奪衣婆」が罪人から剥いだ衣を「懸衣翁」に渡すという展開にしても、簡略化しているけれども、「コノ木ノ枝ニ投ギ懸ケ置クコト」が、確かに「懸衣翁」の役務をいう。

ただし、その「婆」と「翁」とを分けず、「婆」が一体的にそれを行うかたちをとるように、元来の伝承に大きく手を加えている。原伝承をもとに改変を加えた例に、今昔物語「醍醐の僧蓮秀、観音に仕へてよみがへるを得たる語」（巻第十六の第三十六）がある。比較のため該当する部分を次に抜き出してみる。醍醐の蓮秀は篤く観音を信仰すると共に賀茂神社にも参詣を欠かさなかったが、重い病に罹って死ぬと、一夜で生き返り、妻子に死後の有様を語る。すなわち冥界に行く蓮秀を、三途の河岸で鬼の形相の姫が呼び止める。

われはこれ三途の河の姫なり。なんぢ速かに衣を脱ぎてわれに得しめて河渡るべし、と。その時に蓮秀、衣を脱ぎて姫に与へむとする間、四人の天童、俄かに来て蓮秀が姫に与へむとする衣を奪ひ取り姫にいはいく「蓮秀はこれ法華の持者、観音の加護したまふ人なり。なんぢ姫鬼、何ぞ蓮秀が衣を得べきぞ」と。その時に姫、掌を合せて蓮秀を敬ひて衣を得ず。

蓮秀の生還が、観音の功力と共に、賀茂明神の遣わした天童の助力によるとして「加茂は冥途のことをも助けたまふなり」と結ぶ。奪衣婆に、観音が加護すると共に賀茂明神が神助を下す蓮秀を拜ませているとおり、内容上は観音や賀茂明神の靈驗譚といった性格が強い。それだけ、もはや奪衣婆の辞書に説くようなかたちから遠ざかっている。

そのまさに奪衣婆の本職にどこまでもそくして改変を施したのが、当該「カン文」の「三途ノ河ノ姥」である。奪衣をそれこそ全うに活かし、「コノ木ノ枝ニ投ギ懸ケ置ク」という懸衣まで

取り込み、そうしてその上で、罪人の罪の軽重をはかるためではなく、傍線部のとおり「汝ヲ浮カベンガ為ナリ」とその目的を転換する。「着セ替エ無キ亡者」でさえ、その「爪」を雨河日などに三百日以上曝して善法堂（無常堂）の修理に葺く板に奉ることが、これまた傍線部のとおり「此ノ御蔭ヲモツテ浮カベンガ為ナリ」という目的の実現につながる。かくて「一衣着タル着セ替エ」を剥ぎ取る、あるいはその無い亡者にも然るべく善行を積ませるが、いずれも「浮カベンガ為」であって、「姥ワ邪見ニテワナイゾ、ヨクヨク覚レトヨ」と念を押してもいる。伝承に登場する「三途ノ河ノ姥」が「奪衣婆」である以上、その婆の行為を変えず、むしろそれを活かすなかでその行為の目的を変えたとみるのが恐らく自然である。「着セ替エ無キ亡者」の場合と比較すれば明らかとなおり、「一衣着タル着セ替エ」は、いずれ「ハラビシユノ木」に懸け置くにせよ、それじたい「汝ヲ浮カベンガ為」の衣であることにはかわりはない。

5. 「取神離シ」と「着セ替エ」

ワレハ宇佐ノ神主ノ母ニテ候ガ、神代ノ縁ニ離レ、浄道ニ赴キ候ニ、我カ取神ヲ離ス時、嫁大ヒトクシンナルニヨツテ、六尋ノ布ヲ二尋切ツテ残シテ、取神ヲ離ス故ニ、取神離レズ、浮カブコトナシ、此ノ池ニ劫ヲ経ル由ヲ、我子ノ宇佐の神主□伝エテタビ玉ヘ、御僧様。

これが、前節に関連を推測した「カン文」の最後に「能、口伝アルベシ」と付記する「能」の一つ、「松之能ノ本」のつたえる「松之能」の一節である。諸国一見の旅僧が九州は豊前国の猿沢の池のあたりで行き暮れた折のこと、殖葉池近くの「コツアジノ御塔」に立ち寄り夜を明かそうとしたその夜半過ぎに、池の中から「イカニ御僧様、頼ミ申タキ事御座候」と呼びかける声のあと、この一節のとおり伝言を懇願する。不審に思った僧が、「サンソウロウ、ソノ印バシ有ルカ」と問えば、「ヤガテ寅ノ下刻ニ、四尋ノ布ヲ角ノアザカイニ掛ケテ」僧の近く持参し、「此ノ四尋ノ布ヲ宇佐ノ神主ニ届ケテ玉ワレ、残り二尋ノ布ヲ、唐戸ニ入テ可有」と、その証拠の布を示した上で、残り二尋の所在場所まで告げる。疑いないことを確かめた僧が、懇願にしたがい宇佐の神主に会って事情および伝言を逐一かたると、神主は不審を抱くも探し、僧の説明どおり「ホドナク櫃ノ底ニ二尋ノ布古衣ノ有リ、彼レト其レ切り口ヲ合ワセテミ申ハ、切り口ノ糸目モ違ワス」と、二つの布が寸分違わず合う事実を確かめる。このあと、早速亡母を弔い浮かべるよう頼む神主に、次のように僧は応じる。

サンゾウロウ、カヨウ□地獄ニ落ツル衆生ヲハ、釈迦ノ掟ノゴトクニ、六道ヲヒキテ松ヲ結イ立テ、三方ヘ御綱ヲハエ、此ノ光ヲモツテ経論少少ヲ調エ玉ヘ、此レニテ松ノ品一卷御身ニ渡シ申ゾ、拙僧モ弔イ申テ参ラセ申。

この僧の勧めにしたがい、「然ラハ、猿沢ノ池ノ端ニ、八間ニ神殿ヲ建テ、三日三夜ノ灯、経論誦經ヲモツテ、母君ヲハ切利天ニ舞イ浮カベハヤト存ジ候。」とくだんの僧が答えて幕を閉じる。「松之能」のこれがあらましである。

岩田氏『中国地方神楽祭文集』は、「目連ノ能」の「シカラバ、ヲウゴガ埜、八間ニ神殿ヲタテ、三方へ御綱ヲハエ、ゴヲウヤゴヲウヤト舞遊ビ給へ」という「松之能におけると同様の拵え」を指摘し、「神殿だけでなく、柱松を立て、その間に六道の白布をひいた拵えによる松ノ能や目連ノ能のような浄土神楽は、柱松を立てておこなうことから松神楽とも呼ばれてきた。」(325 頁)と説く。実際に「同様の拵え」によって「目連ノ能」につながる点は、改めて注目に値する。「目連ノ能」との関連については後述するとして、そのつながりを押さえた上で、ようやく本題に直結するというべきさきに提起した「カン文」から「能」への展開、すなわち「カン文」の「神代ニ生マレシ取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為」という目的の実現を「能」が担うその内実の解明に、ここで取り組むことができる。「取神離シ、着セ替エ」をめぐるさきにも採りあげた岩田氏の「詳細な解明は（中略）出雲・伯耆をはじめ、備前・備中・美作・備後の地域の方々のご検討に俟ちたい。」(292 頁)という検討の進展を、遺憾ながら確かめていないけれども、いささか突きはなしていえば、そうした他に求めるまでもなく、右にあらまし筋の展開を追った「松之能」じたいが、実はそれを明確につたえている。

具体的には、殖葉池の中から呼びかけた声に応じ、僧はその懇願を宇佐の神主に伝言するが、ほぼ同じ内容を復唱するなかに次のように少しく表現を変えた一節がある。その違いが重要なので、念のため対応する全てを抜き出してみる。

ミスカラハ宇佐ノ神主ノ母ニテアルガ、取神離ス布、六尋ノ布ヲ、嫁ノ邪氣ニヨツテ残シ、
四尋ノ着セ替エニ、取神離レズ浮カブコトモ更ニナシ、此ノ池ニ苦ヲ経ルコト限りナシ。

便宜、僧に直接懇願した前掲（56 頁）一節を（前）、これを宇佐の神主に伝言した上掲の一節を（後）と略称するが、（前）に「神代ノ縁ニ離レ、浄道ニ赴キ候ニ、我カ取神ヲ離ス時」とつたえたとおり、死後に浄土往生するためには、「取神ヲ離ス」必要がある。しかし「嫁大ヒトクシンナルニヨツテ」、これが災いする。嫁の「ヒトクシン」については、「備後東城荒神神楽能本集」（「松ノ能ノ口出 家出玉ウ」『日本庶民文化史料集成』第一巻 神楽・舞楽。藝能史研究會。一九七四年九月。三一書房）が当該語に「菲徳心」と傍書するとおり、貧しくつましい生活に根ざす心情の、いわば過度な吝嗇をあらわすであろう。これによって、本来は六尋要する布を二尋切って残したため、「取神離レズ」という結果を招く。

このまさに六尋の布を、（後）が「取神離ス布、六尋ノ布」（A）という。この布の二尋切った残り四尋で作った経帷子こそ、「四尋ノ着セ替エ」（B）にはほかならない。げんに、前掲「カン文」の「三途ノ河ノ姥」が「ミ霊ド（モ）参（ラ）ハ、ハツタトニラ見、一衣着タル着セ替エヲ

剥ぎ取り、コノ木ノ枝ニ投ギ懸ケ置クコト」(55 頁)とつたえるこの「着セ替エ」を、「六道之有様」(岩田氏『中国地方神楽祭文集』に「中世後期 備後国奴可郡」と付記する。299 頁)に「ひのおんとかきては三途の姥ともいわれたり、此まへをとをる時、なんぢか衣装をぬきてひらんしゆにかけよといわれて、たゝひとへきたるかたひらをなにとしてかぬくべし」という「かたひら」、つまりは経帷子に作る。この「着セ替エ」の経帷子を着せても、本来の六尋に足らなければ、死後に浄土往生がかなわない、なぜなら、亡者みずから語るとおり「取神離シ」ができないからというのがその理由である。

この「取神離シ、着セ替エ」こそ、かくて死後の浄土往生を実現する上に不可欠のものでなければならぬ。またそうであってこそ、「カン文」の前掲 B に(51 頁)「神代ニ生レシ取神離シ、着セ替エ参ラセンガ為」というように、それが「御霊タチ」を寄りつかせる目的となる。「カン文」のこの関係に、「松之能」の当該「着セ替エ」をめぐる展開は明らかに対応する。とはいえ、翻って、その目的を実現すべく「御霊タチ」を寄りつかせた上で「冥途ノ物語、涙ノ見参召サレ候ラエ」という呼びかけにたとえ応えたとしても、「取神離シ、着セ替エ」など施すべくもない。「カン文」の最後に付加する陀羅尼や经文の一節が、それに代わり得るかといえば、もとより否というほかなく、梓弓の霊威もそこまでは恐らく及ばない。そうした「カン文」の限界を踏まえ、しかも「御霊タチ」を寄りつかせた上でそれをひき継がせるべく、「カン文」は「能、口伝アルベシ」と付記するはずである。そして「松之能」に、「母君ヲハ切利天ニ舞イ浮カババヤトゾンジ候」という本来の目的とは別に、確かに「地獄ニ落ツル衆生ヲハ、釈迦ノ掟ノコトクニ、六道ヲヒキテ松ヲ結イ立テ、三方へ綱ヲハエ、此ノ光ヲモツテ(以下略)」という柱松に関連した一節をつたえる。「松供養」(岩田氏『中国地方神楽祭文集』299 頁。「中世後期 備後国奴可郡」と付記)では、「抑柱松の光にあたる人は、一切の罪をみつして六道のちまたを離て、一切衆生を引導し給ふ志の燈火にて候なり。」という一節がそれに対応する。

6. 「松之能」と「善知鳥」との関連

「カン文」から「松之能」へと、「取神離シ、着セ替エ」をめぐるひき継いではいても、そこにそれぞれのいわば役割を切り分けているとみるのが相当である。最終的に浄土への往生を実現する役割を、「松之能」がになる。この展開についても、岩田氏『神楽源流考』には誤解がある。しかも「松之能」という能の構成上、それは根幹にかかわる。従来ほとんど看過しがちなその点に、ここで改めて光を当ててみる。岩田氏が「松之能」を要約した一節を、まずは次に示す。

「松ノ能ノ本」による松ノ能は、豊後の宇佐宮の神主の母が姫の邪見によって取神離しをまともにやってもらえなかったために、浄土に赴くことができず、殖葉池で蛇体のまま劫を経ているのを、諸国一見の聖が聞きつけ、神主の母の死霊を経論誦経をもって切利天に舞いう

かべばやと、猿沢（初沢）の池の端に八間の神殿をたて、聖から松の品一卷を渡された宇佐の神主みずからがこの神殿で聖とともに三日三夜の経論誦経の行法に入る。（前掲書 324 頁）

要約とはいえ、全体に恣意による解釈、そこから導いた独断が目立つ。どれもつまりは、能の構成を無視したことに起因する。能では、「諸国一見の聖が聞きつけ」などあり得ない。最後も、「母君ヲハ切利天マテ舞イ浮カベハヤト存ジ候」という原文は僧の弔いを表し、それがまた夢幻能の定石だから、「宇佐の神主みずからが（中略）聖とともに三日三夜の経論誦経の行法に入る。」とは解すべくもない。

実際に「松之能」と名付けるとおりまぎれもなく能の定石を踏むという以上に、能そのものとしていささかも遜色ない。しかも「善知鳥」とは、構成はもとより、内容もあい通じる。新編日本古典文学全集『謡曲集②』（小山弘志・佐藤健一郎校注。一九九八年二月。小学館。以下、本文はこれに拠る）は「善知鳥」の作者説明に「不明。寛正六年（一四六五年）二月二十八日、將軍院参の折の観世演能に『うとふ』の曲名がみえる（『親元日記』）」と説き、旧の日本古典文学全集『謡曲集二』の「世阿弥作という確証はないが、『能本作者註文』『いろは作者註文』『歌謡作者考』『自家伝抄』『二百拾番謡目録』等すべて世阿弥の作とする」という説明を改めている。同じ校注者の説明だから、作者は「不明」ながら、世阿弥を溯る成立年代を『親元日記』の例証により指摘したものとみることができる。ちなみに日本古典文学大系『謡曲集下』には成立に言及がなく、「うとお」の訓みを付す。

年次の上では、こうして少なくとも応仁の乱の勃発した応仁元年（一四六七年）以前に「善知鳥」が成立しているはずだから、「松之能」の成立に先行するであろう。この先後の関係が、恐らく「松之能」の内容に関連する。そのことを確かめる上に、まずはたがいの内容を比較してみる。便宜、「松之能」を「松」、「善知鳥」を「善」と略称し、柱となる項目を立て両者を対比する。引用に当たっては、読み易さを優先して「松」に平仮名を使う。

(1) 客僧の名告り

「善」これは諸国一見の僧にて候。（中略）このたび思ひ立ち外の浜一見と心ざして候。またよきついでなれば、立山禅定申さばやと存じ候。

「松」抑愚僧は諸国一見と心ざし申なり。（中略）如何様の悪人・罪人・業人・迷いの衆生も有るならば、助け浮かへんと存じて、

(2) 亡者出現の場所

「善」さてもわれこの立山に来て見れば、まのあたりなる地獄の有様、（中略）涙もさらに留め得ず、慚愧の心時過ぎて、山下にこそは下りけれ、山下にこそは下りけれ。

「松」九州豊前の国猿沢の池の辺りにて、日に行き暮れはんべり。くそう殖葉池近くこつあじの御塔あり。かれに立ち寄り通夜申す時に、

(3) 亡者の、客僧への呼びかけと依頼

「善」なうなうあれなる御僧に申すべき事の候。(中略) 陸奥へ御下り候はば言伝申し候ふべし。外の浜にては獵師にて候ひし者の、去年の秋みまかりて候。その妻子の宿を御尋ね候ひて、それに候ふ蓑笠手向けてくれよと仰せ候へ。

「松」如何に御僧様、頼み申したく事御座候。われは宇佐の神主の母にて候が、神より縁(代の)に離れ、浄道に赴き候に、我が取神を離す時、嫁大菲徳心なるによつて、六尋の布を二尋切つて残して取神を離す故に、取神離れす浮かぶことなし。この池に劫を経る由を我子の宇佐の神主に伝ゑてたび玉へ、御僧様(と申候)。

(4) 亡者の提示するしるし

「善」届け申すべき事は易きほどの御事にて候さりながら、上の空に申してはやはか御承引候ふべき(客僧)。

げにたしかなるしるしなくてはかひあるまじ。や、思ひ出でたりありし世の、今はの時までこの尉が、木曾の麻衣の袖を解きて(亡者)。

これをしるしにと、涙を添へて旅衣、涙を添へて旅衣、立ち別れ行くその跡は、(中略)客僧は奥へ下れば、亡者は泣く泣く見送りて、行く方知らずなりにけり、行く方知らずなりにけり(地謡)。

「松」さん候う、そのしるしばしあるかと、詳しく申候ゑは(客僧)、

やがて寅の下刻に、四尋の布を角のあざかいに掛けて、愚僧ほど近くに参て(亡者の行為)、

この四尋の布を宇佐の神主に届けて玉われ。残り二尋の布わ、唐櫃に入て可有と、つふさに御僧様を奉たのみ(亡者)

(5) 客僧、亡者の依頼を縁者に伝達

「善」これは諸国一見の僧にて候ふが、立山禪定申し候ふところに、その様すさまじげなる老人の、「陸奥へ下らば言伝すべし、外の浜にて獵師の宿を尋ねて、それに候ふ蓑笠手向けて賜り候へ」と、申すべきよし仰せられしほどに、「上の空にてはやはか御承引候ふべき」と申して候へば、その時召されたる麻衣の袖を解きて賜りて候ふほどに、これまで持ちて参りて候。もしおぼしめし合はする事の候ふか。

「松」拙僧は日に行き暮れ、猿沢の池の辺りに通夜申は、子の上刻程に、浪にうつろいて申ようは、「みすからは宇佐の神主の母にてあるか、取神離すだの六尋の布を嫁の邪氣によつて残し、四尋の着せ替ゑに、取神離れず浮かぶことも更になし。この池に苦を経ること限りなし。この由を我子の宇佐の神主に申渡して玉へ」と、色色嘆きことを申ける。「そのしるしばし有るか」と申せは、やかて四尋の布を角に掛けて、これこれ証拠確かに届けてくれよと、二尋の布わ石の唐櫃に可有ようにて申候そ、証拠をひうて御覧そうらゑや、

(6) 縁者によるしるしの品のつき合わせ

「善」これは夢かやあさましや。死出の田長の亡き人の、上聞きあへぬ涙かな。さりながらあまりに心もとなき御事なれば、いざや形見を蓑代衣、間遠に織れる藤袴（妻）

頃も久しき形見ながら（客僧）、今取り出し（妻）、よく見れば（客僧）

疑ひも、夏立つ狭布の薄衣、夏立つ狭布の薄衣、一重なれども合はすれば、そでありけるぞ、あらなつかしの形見や（地謡）

「松」やら、さようなる儀は、御僧様の偽りとも存ぜるが、我母ちや物さまに可有とは存ぜねども、唐櫃をも捜し、しるしも有るか探ね見もうさんや（神主）

程なく櫃の底に二尋の布古衣のあり。かれとそれ切り口を合わせて見申は、切り口の糸目も違わす。（布の切り口一致）

さすちて疑い申すことわ、さてさてきやくもなき、是非に及ばす候（神主）

(7) 亡者の弔い

「善」やがてそのまま弔ひの、御法を重ね数々の、なかに亡者の望むなる、蓑笠をこそ手向けけれ、蓑笠をこそ手向けけれ（妻）

南無幽霊、出離生死、頓証菩提（客僧）。

「松」しからば御僧様を頼み奉、弔い浮かべてたひたまわれの御僧様（神主）

さんぞうろう、かようの地獄に落つる衆生をは、釈迦の掟の如くに六道を曳きて松を結い立て、三方へ御綱を延ゑ、この光をもつて経論少々を調ゑ玉へ、これにて松の品一卷御身に渡し申ぞ、拙僧も弔い申て参らせ申（客僧）。

まぞかしこまで候、弔い浮かべてたび玉へ、これは御経布施かさねて御礼可申（神主）。

しからは、猿沢の池の端に八間に神殿を建て、三日三夜の灯し火、経 誦経をもつて、母君をは切利天まで舞い浮かべはやと存じ候（客僧）

※比較対照の便をはかり、上掲「松」の本文は「備後東城荒神神楽能本集」（前掲 57 頁）により、『中国地方神楽祭文集』所収テキストとの文字の異同を、当該文字の下にカッコで括って示す。

可能な限り詳細な比較の必要上、引用が長文にわたる。全体を通して、両者をつき合わせた上掲の一覧に、たがいの対応が構造、内容、展開など全てに及ぶことは著しい。問題は、しかしその内実である。たがいに関連するその内実を見極める上に、一覧の（1）以下各項目ごとに「善」「松」それぞれの内実の見出しとなる語句を取り出し、次につき合わせてみる。

（項 目）	「善」	「松」
(1) 諸国一見の僧	立山禅定	衆生済度
(2) 亡者、客僧に現前	立山からの下り	こつあじの御塔

(3) 亡者の依頼	蓑笠の手向け—————	伝言
(4) 亡者提示のしるし	麻衣の袖—————	着せ替えの布
	〈場の転換〉	〈中入〉
(5) 客僧、縁者に伝達	袖持参、経緯説明—————	布持参、経緯説明
(6) しるしのつき合わせ	袖合わせ—————	四尋と二尋の布合わせ
(7) 縁者による弔い	蓑笠の手向け—————	×
(7) 客僧による弔い	誦経—————	柱松

この(1)以下の展開の中ほどに、新たに〈場の転換〉を書き加えている。そこを境に前半と後半とに分かれる上に、それを軸に、(3)(4)と(7)(6)とがそれぞれ対応しながら重なり合う。この構造にねがすがいの対応こそ、両者の不可分のかかわりを如実にものがたる。

その一方、問題の内実については、「松」の(7)に「×」を書入れしたとおり、実は齟齬がある。それが、また(3)と(7)との対応を破っている。実は、ここに「松」の成り立ちを解く手懸りがある。すなわち、(3)の「亡者の依頼」にあつては、「善」のその最後の一節に「その妻子の宿を御尋ね候ひて、それに候ふ蓑笠手向けしてくれよと仰せ候へ」という弔いこそ、本来的にも内容とするはずである。これに反して、「松」はそれに対応する一節に「この池に劫を経る由を我子の宇佐の神主に伝へてたび玉へ、御僧様(と申候)」と明らかに伝言を依頼するにすぎない。弔いを本望とするにもかかわらず、あえてそれに言及しない。そして後半の(7)でも、本来は亡母を弔うべき子の神主は、「しからば御僧様を頼み奉、弔い浮かべてたひたまわれの御僧様」と、客僧にそれを委ねるだけにとどまる。亡母のこの伝言だけの依頼と、その伝言を受けた神主の客僧への委譲、依頼とは、もとより対応する。いわば亡母が子の神主による弔いを避け、しかもこの忌避を神主じしんがひき継いでいるということにほかならない。

7. いわゆる「片袖説話」をめぐる「清涼寺縁起」との対応

これが、「松」の内容や展開の要請する必然のかたちだとしても、ことさらな意図の介在を認めざるを得ない。ここに参照すべき例が、「清涼寺縁起」(以下に「縁起」と略称する)である。実は「善」の(3)所引一節中の(中略)直後の「陸奥へ御下り候はば」に、前掲(59頁)『謡曲集②』が頭注(一一。209頁)に「以下、片袖説話による。参考」として、当該「縁起」の対応する記述を引いている。ここでは「日本絵巻全集奥付」(昭和三年七月。東方書院)所収のテキストをもとに、さきに立てた項目にあてはめて次にそれを引用する。「縁起」中の「片袖説話」に相当する部分の冒頭に、「同御宇、当寺近所小淵郷に道善と申者侍けり。一四名のぬしたり。彼者死去して四十九日にあたる日の事にや。」と前置きする。「同御宇」とは、直前の伝承中に「一百三代称光院御宇、応永〇二年乙巳十一月五日に大地震あり。」とつたえる称光天皇の時代であり、その応永三十二(一四二五)年の三年後、三十五年に退位、年号も正長に改まる。世阿弥

が『風姿花伝』『花鏡』『申楽談儀』などの一連の著作によって活躍する時期にも重なる。

- (1) 越中立山に参詣の僧あり。
- (2) 婆堂の前にて、一人の入道に行きあひぬ。
- (3) 語て云、某は山城国葛野郡嵯峨庄小淵郷と申所の名主道善と申者なり。我、釈迦堂の近所に居住しながら釈尊に帰依申さず、十四名のぬしたる間、施を過分にうけて、いま餓鬼道に生きて飢渴のくるしさたへがたし。願ば御僧を憑み申し、嵯峨の釈迦堂へ参給ひ、御慈悲憐愍にて、彼堂より三四町辰巳の方におはして、小淵の道善が家と御尋ありて、妻子に告て給はるべし。某が知行十四名あり。一名より上米一石宛釈迦堂へまいらせ、大仏供を備へ百味の飲食を調て法華八講を執行ならば、飢渴の苦患を除くべし。
- (4) 證拠には是を奉るとて、きたるかたびらの袖をときて彼僧にあたへ、かきけすやうにうせにけり。
- (5) 此僧、奇特のおもひをなし、天性慈悲の者にて、立山よりすぐ当寺にまいり、彼家に尋ねゆきて委細にぞ語られける。
- (6) 妻子ども、件のかたびらの袖をみて、をのをの涙をながし、疑ひなしとて、
- (7) いひしがごとくに弔をぞなしける。

以上、各項目にわたり、とりわけ「善」との対応が著しい。冒頭の「御宇」について若干説明を加えたとおり、この伝承のつたえる時代が世阿弥の活躍した時期とほぼ重なることにかんがみ、そして「善」についても前述のとおり寛正六（一四六五）年には成立していたとすれば、まさにほぼ同時代の成立を推定するのが相当である。「善」との緊密な対応、なかなづくその縁者、近親者の弔いを柱とする構成は、そうした成立に根ざすはずである。

それだけに、「片袖説話」という名称はともかく、そうした伝承のかたちを「善」「縁起」が共有すればこそ、(1) 以下にわたって内容に顕著な対応をみせるということだから、翻って「松」との齟齬じたい、その伝承のかたちからの逸脱を示唆するであろう。「松」の展開をめぐるさきに指摘した(3)の伝言と(7)の×、たがいに縁者の弔いを避けたときその対応は、その逸脱、言い換えれば独自の徴証といっても過言ではない。

8. 「松之能」の構造及び「善知鳥」「清涼寺縁起」との遠近

しかしながら、まさにそこに問題がある。(7)の項目では、「善」のばあい、「縁者（妻）による弔い」に、さらに「客僧による弔い」が加わっていたが、実は、その弔いが獵師の亡霊を呼び出すことになる。姿を現した亡霊は、冥途で受ける苛烈な責苦を訴え、最後に「安き隙なき身の苦しみを、助けて賜べや御僧、助けて賜べや御僧と、言ふかと思へば失せにけり。」と客僧に助

けを乞いながら失せる。これに向けた僧の弔い、回向はない。

一方、(7)まで緊密な対応をみせていた「縁起」は、(7)のあと全く逆の展開をたどる。「其後」という後日譚のかたちをとり、亡霊のかって所住していた小淵郷の者が立山に参詣した折に、「又善道まみへつつ、彼弔により鬼道を出離する事を得たりと、咲をふくみよこべるけしきみえてうちせぬ。」と、弔いによって成仏したことを明かす。その上で、最後に「今にいたりて、十月十五日ことに彼弔の儀式たえずとなん。」という「彼弔の儀式」、すなわち「法華八講」の起源につなげてみている。ただ、法華八講じたいは、たとえば「その後、六波羅蜜の寺に行きて、法華の八講を行ひけり。これひとへに母の後世をとぶらはむが為なり」(『今昔物語集』十九卷ノ二十八)などの先例がすでにある。あくまで「嵯峨の釈迦堂」の法華八講に限り、それによって亡霊をたしかに成仏させたことをものがたることに、「縁起」は主眼を置く。それだけに、「縁起」の成りたちの上では、この「嵯峨の釈迦堂」および「彼弔の儀式」の法華八講をめぐるいわば霊験譚としての性格が強い。「片袖説話」も、この霊験譚の成りたちに、さながら格好の素材として取り込んだものとみるのが相当である。

そして(7)に関連したその後の展開上、「善」とは逆の方向をたどる「縁起」こそが、「松」にはほぼ重なる。前述の(4)(6)の「しるし」にしても、「松」の「着せ替ふ」はさきに指摘したとおり、「経かたびら」だから、「縁起」の「かたびらの袖」に一致をみる。さらに(3)の「亡者の依頼」をめぐるでも、「縁起」が「上米一石宛釈迦堂へまいらせ、大仏供を備へ百味の飲食を調て法華八講を執行」とつたえる法華八講に、こなた「松」の「猿沢の池の端に八間に神殿を建て、三日三夜の灯し火、経論誦経」が確実に通じる。もちろん、それによる「縁起」の「彼弔により、鬼道を出離することをえたり」という成仏に、「松」の「母君を切利天に舞ひ浮かべはやと存じ候」という客僧の祈願が対応する。

それだけに、「縁起」との関連はもはや(7)にとどまらない。さきには「善」との対応を(1)以下の各項目ごとに確認したけれども、「縁起」とは、そうした個別を越え、成り立ちやその構成の全体にそれは及ぶはずである。(3)の「亡者の依頼」が、「松」では「伝言」だけ、これに対応して(7)に弔いを欠き、二つながら、神主じしんによる弔いの忌避と客僧への依頼を導くいわば布石として位置することをさきに指摘したが、とどのつまりは、右の客僧の祈願、すなわち柱松の行事へつなぐはからいにすべて帰一するであろう。これが、「縁起」が霊験譚のかたちをとってつたえる法華八講にあたる。亡霊を成仏させる、浮かばせる柱松を導く展開を、その前提として位置する(3)(7)の対応をはじめ「松」じたいの構造が内在させている。成り立ちの上では、「松」の全てがこの柱松に向けて流れ込んでいるといっても過言ではない。

9. 「柱松」をめぐる起源、展開

かくて「松之能」とは、柱松に極まる展開を基本とする。換言すれば、柱松を中心に成りたつ

能というそのありかたに本質がある。能はあくまでも表現形式だから、その実態の解明には、まずは柱松そのものを対象としなければならない。そこでその語じたいをみるに、日本国語大辞典では、「庭上に立てて燃やすたいまつ」を表す用例を『栄花物語』御賀、『今昔物語』（巻第二十五「平維茂の郎等、殺されし語第四」）などから掲出してはいるものの、もう一方のここに肝腎な「盆や夏の祭に伴う火祭行事。柱の上に柴などをとりつけ、下から火のついたまつを投げて点火させる。神迎えの一形式であるが、競技や年占の意味を持つようになったものもある。」（同前）と説明する例については、挙例が全くない。実際には、その相当時代を遡る例が散見する。つとに南方熊楠が「柱松について」（『南方熊楠全集』第三巻 雑誌論考Ⅰ，昭和四九年七月。平凡社）と題する論考に次のように柳田説を批判したのなかに説く。

『郷土研究』三巻一号，柳田君の「柱松考」に柱松の事例をおびたたく列ねあつて、「そのいかに弘くかつ久しく行なわれて居たかを説く」とて、徳川幕府時代以下の書どもを多く引かれたが、それより前に成った書としては、『長門本平家物語』のみを略引されてあるのみ。柳田君は「近世にいわゆる盆の高燈籠と相似たる風習が、柱松という名をもって琵琶流行の足利時代にもすでに行なわれて居たことは、間接にこれから推測し得らるるというのである」と言われたが、『続々群書類従』の国書刊行会本なる「作者弁」には、この書は後鳥羽院政のころより後堀河院の間に作られた物、とある。果たして然らば柱松という物は、（中略）鎌倉時代すでにあつたと言わねばならぬ。（481頁）

『長門本平家物語』を「大虚誕なればとて摘要に止められた」柳田説とは対照的に、その例を検証すべく、また「第一の文献ゆえ」と断った上でその関連一節を長文にわたり引用する。そして引用直後に、熊楠は次のように結論づける。

右の文中、「光明揚げ」は献燈の意で、道路を明るくして冥界から来る先霊に便にした訳、移し柱は故人の影を移し現ずるの義で、柱松はこの二つの目的を兼ねたという解釈のため、右の長縁起を作り出したのだ。（484頁）

出所を、大正十一年六月の『土の鈴』（一三輯）と明示する。『長門本平家物語』（以下に「長門本」と略称）の「柱松」の目的を二点に集約するこの熊楠説は、「長門本」研究の今日的状況のもとでは、ほとんど日の目を見ない。

もっとも、「柱松」をめぐるのは、熊楠の旺盛な好奇心に応える研究成果も見出し難い。大勢としては、「長門本」の成立に関した論に言及する域をほとんど出ないのではないか。一例を挙げれば、砂川博氏「長門本平家物語の成立について」（『長門本 平家物語の総合研究』第三巻論究篇。平成一二年二月。勉誠出版）は、「長門本」の「巻第三 成親卿被流罪事」がつかえる

「成親が配流の途上に通った『柱松』や『土仏』などにちなんで掲げられた地名起源説話、柱松因縁事、花秋大納言事、土仏因縁事」などのうちに、他の巻と内容、官職名、地名に「共通」「一致」「類似」が認められることをもとに「それらが長門本の加筆者による創作、ないしは趣向である可能性は大きいものと推断できる。」(222頁)と指摘した上で、次のように説く。

そうなれば当然、天竺の唯円死去して後、弟子の唯智が、七月十四、十五日には亡者が娑婆に示現して弟子や子息などの供養を受けるという孟蘭盆經の教えに従い、師の墓前に「神応草」を燃やし、その光のうち再会したという故事を語る柱松因縁事にしても、花秋大納言の後半部、すなわち父母妻子などに先立たれた「国中の衆生」を慰藉すべく、漢国の六宮明寿という皇(帝)が天の声にしたがって、皇居の北の命還山の頂の高部の松を切り、これを「真言秘蔵威勢移柱」と名付け西の隅に立て、月の光が射し込む時、故人を念じ再会できるように計らったという話にしても、何らかの文献資料に基づく記事というよりは、右に見た話柄と同様に、長門本加筆者による創作、趣向の可能性が出てくる。

砂川氏のこの「創作、趣向」説は、さきの熊楠説が「現時紀州田辺その他に行なわるのと多少作法が違うにせよ、鎌倉時代すでにあったと言わねばならぬ」とあくまで「柱松」行事の実際をつたえているとする見解とは、必ずしも整合するわけではない。「柱松」をめぐる一段と「柱松」の行事とに齟齬を認めるべきなのか、そのことを見極める上にも、改めて本文そのものを見直す必要がある。

ただし、砂川氏のまとめた内容については、一つが天竺の例、もう一つが漢国の例だから、確かにそれぞれ熊楠説の「光明揚げ」と「移し柱」に当たる。その点では、「柱松はこの二つの目的を兼ねたという解釈のため、右の長縁起を作りだしたのだ。」という見解に、大筋ではほぼ重なるであろう。それにしても、右に引用した砂川氏のまとめのなかに「花秋大納言の後半部」に限定し、これに先行する「崇神天皇御宇」という我朝の事例をつたえる前半部分とを分けて扱うことじたい、いささか解しかねる。砂川氏の右に挙げた「後半部」に対して、その「前半部」に当たるのが次の一節である。

昔の唯智があとを聞きつたへて、来年の七月中の五日の暮ほとに、父の御墓にまうてつゝ、やうやう後世をとふらひ奉て、かの唯智がしわざを違へすして、御墓所の前に、かれたる木の一本ありけるに、草のかれ葉をむすひかけ、火をとほして、

玉すかたしのは、我に見せ給へ昔かたりの心ならひに

と書きつけて、火をかけられたり。誠に昔の風情違はす、故大納言現して、御子の少将に見え給。少将手を合て、すいきのなみた、ひまもなし。(引用は、前掲『長門本 平家物語の総合研究』第一巻校注篇上の本文による。249頁)

直後には、この故事を総括する「昔の権化は、したかふ弟子にほとこし、いまの賢人は、恋る子にまみえたまふ。」という評を付す。傍線を付した各記述とも、子の燈す火によって亡父が現前することに焦点を当てる。

そもそも少将のなった唯智の故事じたいが、「名残おしき父母、しんるいにをくれたる人、七月半の盂蘭盆に、葬所に光明揚とて、夕に火をとほす事は、その火にて、恋しき故人を見むこゝろさしなり。」という盂蘭盆会の「光明揚」の起源をなす。この故事をもとに、漢国の六宮明寿が天の声にしたがい、高部の松をとり「真言秘蔵威勢移柱」と名付けた「移柱」につながり、それが「六宮の移柱に事よせて、是を柱松と名付へし」という関連をもとに、柱松を導く。右に引用した故大納言の墓前で少将が火を燈した「かれたる木の一本」は、こうした一連の展開を経て「我朝の少将の古松」に転じる。そして「初秋の十四五日の暮、もしはひかんと待ち、たかきも、いやしきも、草をむすひ、火をともし、霊にたむくるともし火を、はしら松とぞ申ける。」と結ぶ。

天竺の盂蘭盆会を起点として、漢国を経て我朝に伝来したまさに由緒ある柱松をめぐる起源譚として、かくて一貫した展開をみせる。砂川説のようにこれを分断しては、継起的かつ一体的なこの展開に目が向かない。またその目的も、二つなどなく、盂蘭盆会当日を中心に、墓所に火を燈して亡霊を現わしまみえるという一点に尽きる。もとより、そこに現前した亡霊を弔いはしても、成道もしくは浄土へ導くことなどあり得ない。「長門本」のくだんの「柱松」の一段の最後に「成親（略）、我身に歎のある時ぞ、昔の思もしられける。」という「昔の思」こそ、「柱松」の燈した火に「誠に昔の風情に違はず、故大納言現して、御子の少将に見え給。」という故事をひき寄せたに違いない。

10. 「松之能」の中世、弔いの実態「はやはや浮かび給へ」

ところで、その故事を含め、前述のとおり「柱松」をめぐる一段に「長門本加筆者による創作、趣向の可能性」を、砂川説が指摘する。「崇神天皇御宇」の故事など歴史の事実とは無縁だから、「可能性」にはとどまらない。問題は、「柱松」の行事そのものにまでそれがおよぶのかという点だが、実は熊楠が、前掲『土の鈴』（一三輯）のあとを襲って、同誌（一八輯。大正十二年四月）に続篇を投じている。そこに『明月記』の一節を引いて次のように自説を補強する。

「安貞元年七月十四日、天晴る。夜、中略、帰來の間、坤のかたに火あり。南風はなはだ至る。こは柱松の失か。伝え聞くに、姉小路堀川および三条坊門油小路云々」とある。これ鎌倉時代たしかに盆の十四日の夜、柱松を焼く風あった証拠だ。安貞は後堀河帝の御時の年号だ。（引用は前掲『南方熊楠全集』484頁による）

『明月記』には、熊楠が引いた一節のあと「後聞、内裏南築垣火付云云」と失火について付記するが、筆者の藤原定家が直ちに失火原因として疑うほど、ことほどさように都の盆行事の一大イベントとして定着していたことを思わせる。安貞元年は一二二七年、源頼朝が征夷大將軍に就いて三十五年ほど経つ。平家が壇ノ浦で滅亡してからは、四十二年経過している。この平家の盛衰をものがたる平家物語の成立時期、なかんずく「長門本」の成立については、砂川氏でさえ「手に余る」（前掲書 197 頁）という。また「近時、長門本の評価をめぐることは、延慶本とは重ならない部分（当該「柱松」をめぐる一段を含む－榎本補筆）への注目が集まり、島津忠夫氏・川鶴進一氏・尾崎勇氏・嘉成薫氏などにより、長門本には語り本や盛衰記をふまえた箇所があることが指摘され、そこに『平家物語』諸本群における後代性を見ようとする動きが活発である。」（「長門本『平家物語』本文考－重複記事と日付の問題をめぐる－」。栃木孝惟氏編『続・平家物語の成立』1999・3・31）という春日井京子氏による研究動向のまとめを、牧野和夫氏「長門本『平家物語』と『厳島大明神日記』——長門本『平家物語』生成の一過程を『厳島大明神日記』四周に探る——」（前掲『長門本 平家物語の総合研究』第三卷論究篇。227 頁）が所論の前置きとしてもいる。実際の「長門本」の成立と「柱松」との関係に至っては、つきとめることなどほとんど望み得ない。

それでも、こうした「長門本」の成立をめぐる「後代性」にかんがみ、少なくともそれが『明月記』の記録を溯ることはあり得ないはずだから、砂川氏の指摘する「長門本加筆者による創作、趣向の可能性」は、「柱松」の行事の存在の上に成り立つ。すなわち、「柱松といふ所につき給」を承け、この地名にちなむ「柱松因縁事」のその「柱松」をめぐる起源をものがたるところにこそ、くだんの一段は主眼を置く。「柱松」の実際にもとづき、その起源、由来をつたえるなかに、前述のとおり盂蘭盆会に通うその行事にそくして、墓所に火を燈して亡霊を現わしませるというかたちをとった、恐らくこれが実態である。『明月記』のつたえる「柱松」との関係はもとより、その実際の内容が不明である以上、どう踏まえるのかといった関連に至っては確かめ得ないが、右のようなかたちを選びとったこと、そしてそれを「柱松」の起源譚につなげたことにこそ、「創作、趣向の可能性」を認めるべきではなかろうか。

翻って、くだんの「松之能」がこの「柱松」に通うことは明らかである。「柱松」の「火ともし、霊にたむくるともし火」に、こなた「松之能」の「三日三夜の灯し火」が重なる。さらにまた、この火が「七月半の盂蘭盆に、葬所に光明揚とて、夕に火をとほす事は、その光にて、恋しき故人を見むころさしなり」という盆の行事につながる（前掲『明月記』）とする「柱松」に、「松之能」の「かようの地獄に落つる衆生をは、釈迦の掟の如くに六道をひきて松を結い建て、三方へ御綱を延ぬ、この光をもつて、（中略）拙僧も弔い申てまいらせ申」が、とりわけ傍線部分の「光」を介して確実に対応する。この火の放つ「光」の意味に、かたや「恋しき故人を見む」と、こなた「弔い浮かべ」とに違いはあっても、むしろその違いに、それぞれ「長門本」の「柱松」「松之能」ともにおのが個性を発揮したその著しいあらわれをみなければならない。

そしてその個性が、「長門本」では「柱松」をその行事の起源譚に導く一方、「松之能」のばあい、前述のとおり能の「善知鳥」に内容の上でも対応をもつ能という表現形式をとらせたとするのが相当である。そこに、これも前述した「縁起」がつたえる「嵯峨の釈迦堂」の法華八講の起源譚にもつながる広がりを獲得したはずである。それこそ、先行する「カン文」が導く世界でもある。「涙ノ見参召サレ候ラエ」と結びに呼びかけ、陀羅尼や施餓鬼の経文にも最後に付すあの「願以此功德」の一節、さらには仏の名号などを連ねても、なお成仏あるいは浄土往生覚束無しとする心性が、必然的にも「松之能」をひき当てたと言っても過言ではない。

すぐれて中世的な文芸の世界にも確かな通路をもつこの「松之能」に、鎮魂などおよそなじまない。その通路の先には、同じく能をひきあいに出せば、たとえば「檜垣」の「さらば因果の水を汲み、その執念をふり捨てて、とくとく浮かび給ふべし」，またあるいは「求塚」の次の一節が対応する。客僧が合掌して「亡魂」を弔う法の声だが、

南無幽霊，成等正覚，出離生死，頓証菩提。

種種諸悪趣，地獄鬼畜生，生老病死苦，以漸悉令滅。はやはや浮かび給へ。

前者は「善知鳥」の前掲一節の最後の「南無幽霊，出離生死，頓証菩提」に重なる。後者については、その「善知鳥」と同じ日本古典文学全集『謡曲集二』の本文の当該頭注（三。184頁）が「『法華経』観世音菩薩普門品の偈」と指摘する。その経文につながるのが、傍線部分の「浮かび給ふべし」（檜垣）「浮かび給へ」（求塚）である。浮かび、浮かばれてこそ成仏，浄土往生を果たしたことになる。

亡魂，亡霊を鎮める，あるいは浄化するなどといった考えなど，ここには一切介在しない。浄土神楽を「死霊を鎮める神楽」（岩田氏）と規定するならば，この名称じたい，もはや実態にそぐわない。「松之能」だけではない。盂蘭盆の縁起をものがたる「目連之能」に至っては，「松之能」とは比較を絶して広く深く中世の文芸世界にあいわたる。その結末では，「母君青提夫女ヲバ，切利天ニ舞浮カベテ，即身成仏ノ姿ヲガマバヤト存ジ候」といっそう成仏，浄土往生のかたちを鮮明にする。そうして浮かばれるか，それとも地獄の亡霊鬼畜に墮するのか，この極めて明確ないわば二元論に，冒頭にかかげた折口信夫の「人死してその靈魂のゆくへは何処にありやと云ふ問ひ」にしても，そもそも意味をなさない。そこに，しかしやがて変化が生じる。神楽に限れば「八沢次第」（佐陀神能和田本。前掲『日本庶民文化史料集成』）が恐らくその変化を刻む著しい例である。そして神道神楽の展開をみる。時代の変遷に伴う神楽の変容をいかに見極めるのか，新たな課題を展望しながら，その取り組みは今後委ねなければならない。

（えのもと ふくじゅ 共同研究研究代表／佛教大学文学部教授）